

NATURALEZA Y RAZÓN: LA ASTROLOGÍA DE MAURICIO EN EL *PERSILES*

YANNICK LLORED
Université Nancy 2

Yo, señor, soy Cervantes, pero no el regocijo de las
Musas, ni ninguna de las demás baratijas que ha dicho.
M. de Cervantes, prólogo del *Persiles*

La última obra de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Sigismunda* (1617), constituye un desafío y no deja de plantear todavía varios interrogantes. El empeño del autor en volver a *Las Etiópicas* de Heliodoro —creación literaria absoluta que al fundarse sobre Homero traspone el modelo épico en el campo de la novela— se relaciona con una profunda elaboración de temas intelectuales y filosóficos que formaban parte del horizonte ideológico de la época de Cervantes.

En este sentido, letra y pensamiento son inseparables en el *Persiles* porque la peregrinación de Auristela y Periandro, que se apoya en un juego de máscaras y en medias verdades, abarca el conjunto de las preocupaciones filosóficas de las mentes más inquietas y lúcidas de la segunda mitad del siglo XVI. De ahí que nuestro propósito en este trabajo sea demostrar cómo gran parte de los debates y conflictos intelectuales de aquel periodo histórico son tratados en la obra a través del tema de la astrología. Deslindamos aquí el examen de esta problemática, centrandolo el análisis en el discurso de Mauricio; personaje no tan secundario como parece, ya que su figura es uno de los ejes semánticos más decisivos de los dos primeros libros de la obra.

Conviene precisar, de momento, que a pesar del hecho básico y objetivo de tener en cuenta la manera como Cervantes trata la interrelación entre letra y pensamiento en la misma materia del discurso narrativo, el *Persiles* se ha visto muchas veces reducido a un símbolo de la peregrinación cristiana. El enfoque adoptado por esas

lecturas¹ recurre a una interpretación alegórica² que realza el alcance trascendente de la obra al aproximar ciertos tópicos metafóricos del texto cervantino a la teología filosófica cristiana, especialmente en relación con San Agustín.

Nuestro estudio difiere de esta perspectiva ya que, a través de la figura de Mauricio, veremos cómo el tema de la astrología no sólo se opone a algunos preceptos agustinianos sino que también responde a la necesidad de profundizar en una especie de razón filosófica, la cual en el Renacimiento no está desligada de la fe religiosa.

La ciencia astrológica³ constituía una de las artes liberales del saber medieval y se confundía con la parte de la astronomía que se ocupaba de los juicios, lo cual le otorgaba cierta dignidad filosófica. Esta ciencia, llamada *ars judicialis* en la Edad Media, conoció un verdadero impulso así como una gran difusión que se explican por la reinterpretación y apropiación de la *Metafísica* y de *Las Meteorológicas* de

1. En un interesante artículo Isabel Lozano-Renieblas pone en tela de juicio la pertinencia crítica de las lecturas que relacionan el *Persiles* con los postulados de la Contrarreforma. Vid. su estudio "Las lecturas del *Persiles*", en Jean-Pierre Sánchez (ed.), *Lectures d'une oeuvre. Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, París, Temps, 2003, pp. 9-20. La autora precisa oportunamente que: "... el sentido católico de la novela no sólo rara vez ha sido cuestionado, sino que en el *Persiles* se ha visto cifrado el ideal de la Contrarreforma [...] J. Casalduero interpretaba el *Persiles* como la experiencia de la historia de la humanidad y A. Vilanova formulaba la importancia de la *peregrinatio vitae* en la novela del segundo Renacimiento, que él también identifica con la de la Contrarreforma. Esta novela simboliza en la figura del peregrino el carácter más universal y permanente de la condición del hombre. A finales de los años sesenta, Avallé-Arce reforzó la interpretación de la *peregrinatio vitae* como alegoría de la vida humana, con su propuesta de que la concepción del *Persiles* descansa en el supuesto mental de la cadena del ser. La peregrinación de la vida humana recorre, para Avallé-Arce, los diversos escalones de la cadena del ser y asciende hacia el perfeccionamiento que alcanza su plenitud con la catequesis de los protagonistas en Roma. Estos presupuestos fueron seguidos por estudiosos tan prestigiosos como Forcione, Osuna, Romero, etc., hasta consagrar definitivamente la tesis de la peregrinación cristiana y del sentido católico de la novela propuesta por Cesare de Lollis" (pp. 13-14).

2. A modo de ejemplo, vid. el artículo de David A. Boruchoff, "Persiles y la poética de la salvación cristiana", en A. Bernat Vistarini (ed.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Tomo II, Palma, Universitat de les Illes Balears, 2001, pp. 853-874.

3. A propósito de la astrología en la Edad Media es indispensable consultar la obra de Alain de Libera, *Penser au Moyen âge*, París, Seuil, 1991, especialmente el capítulo VII titulado "La philosophie et les astres", pp. 246-298. En su rigurosa investigación A. de Libera subraya algunos aspectos claves que tendrán ciertas repercusiones en el Renacimiento: "Naturellement, ce n'est pas sur le terrain de l'astronomie scientifique que l'astrologie a trouvé les racines de son pouvoir et le principe de sa diffusion, mais sur celui qu'elle partageait avec la théologie philosophique, celui du rapport entre l'homme et le monde [...] L'univers dont a besoin l'astrologue n'est pas celui d'Aristote, c'est celui de l'aristotélisme arabe où les éléments d'astronomie et de théologie naturelle et astrale disséminés dans le livre A de la *Métaphysique* ont été repris, travaillés, repensés dans un cadre théorique distinct de l'aristotélisme d'Aristote: l'émanatisme néoplatonicien [...] Lestée de théories sur la providence et le destin qui n'étaient pas aristotéliennes, mais néoplatoniciennes, et qui allaient d'ailleurs elles-mêmes être continuellement déformées, la pensée d'Aristote a ainsi offert à sa principale concurrente (l'astrologie) l'outil de sa propre subversion" (las cursivas son del autor, p. 256-257).

Aristóteles por parte del peripatetismo árabe encabezado, en este campo, por Avicena. Más tarde, durante el Renacimiento, la ciencia astrológica está marcada, de modo más o menos directo, por la vigencia de la lucha contra el averroísmo. En los siglos XIII y XIV, el centro de esta lucha se sitúa en París—en 1277, el arzobispo E. Tempier condena el determinismo astral que implicaba una servidumbre del alma hacia las fuerzas motrices y circulaciones de las esferas celestes—y luego, durante los siglos XV y XVI, tendrá su foco más activo en Italia. Esta actividad que generan las posiciones conflictivas se verifica tanto en la escuela de Padua, donde Pomponazzi y Contarini defienden la tesis averroísta que rechaza la inmortalidad del alma, como, en menor grado, en Florencia, donde Pico de la Mirándola⁴ y sobre todo Marsilio Ficino refutan el averroísmo aunque en este último la ciencia astrológica desempeña un papel fundamental.

A lo largo del estudio, iremos aclarando los diferentes parámetros histórico-culturales así como filosóficos que contribuyen a dilucidar las características del tema de la astrología en el *Persiles*, cuya comprensión ha de adentrarse también en el arte de narrar cervantino.

Al reutilizar el modelo heliodoriano, el principio *in medias res* del *Persiles* permite un entrecruzamiento de procesos analépticos que configuran la armazón reticular de la narración. Por consiguiente, los protagonistas pueden volver sobre su trayectoria para contar a los demás las vicisitudes y desgracias a las que se han visto sometidos. Este recurso conduce a que el tiempo lineal de la narración—la de los hechos acontecidos—dé paso a una temporalidad interna; la cual inscribiéndose en el acto de la recepción—la del lector y, a nivel diegético, la del oyente atento a lo que cuenta un personaje—da mayor relieve a la interioridad de los protagonistas y explora así la dimensión reveladora del reencuentro. De este modo, cuando Mauricio, gracias a su ciencia, se reencuentra con su hija Transila (I, XII), ésta puede a su vez hacer alarde de determinación y valentía contando cómo ha sido capaz de afrontar todo tipo de peligros a fin de sustraerse a las costumbres bárbaras de su tierra, y preservar así su plena integridad física y moral. La aparición de Mauricio en el texto interviene en un marco espacio-temporal caracterizado por un relativo sosiego y una evidente expectativa, cuando los protagonistas ya han conseguido hallar refugio en una apacible y casi despoblada isla del norte llamada Golandia. Tras desembarcar Mauricio se reúne con el grupo de peregrinos; pero anteriormente, la descripción enunciada por la voz narrativa insiste en la solemnidad de su presencia:

... fue un anciano varón, al parecer de edad de sesenta años, vestido de una ropa de terciopelo negro que le llegaba a los pies, forrada en felpa negra y ceñida con una de

4. Vid. Pico de la Mirandole, *900 conclusiones filosóficas, cabalísticas et teológicas*, edición y traducción francesa de B. Schefer, París, Allia, 1999. Hay que señalar que Pico de la Mirándola, a diferencia de M. Ficino, aceptaba ciertas ideas averroístas.

las que llaman colonias de seda; en la cabeza traía un sombrero alto y puntiagudo asimismo de felpa⁵.

A continuación, el venerable anciano toma la palabra ante los peregrinos para presentar su noble linaje y dejar bien claro su inquebrantable fe católica:

En una isla, de siete que están circunvecinas a la de Hibernia, nací yo y tuvo principio mi linaje, tan antiguo, bien como aquel que es de los Mauricios, que, en decir este apellido, le encarezco todo lo que puedo. Soy cristiano católico, y no de aquellos que andan mendigando la fee verdadera entre opiniones. Mis padres me criaron en los estudios, así de las armas como de las letras (si se puede decir que las armas se estudian); he sido aficionado a la ciencia de la astrología judiciaria, en la cual he alcanzado famoso nombre⁶.

El nombre de Mauricio ha sido identificado con el de James Fitzmaurice, el cual contribuyó a fomentar una rebelión en Irlanda y —como puntualiza la edición crítica de C. Romero⁷ citando a Schevill y Bonilla— “vino a España en 1577 a ofrecer a don Juan de Austria la corona de aquel reino, ofrecimiento que no prosperó por causa de Felipe II”. Ningún editor⁸ de la obra, ni tampoco los escasos críticos⁹ que han comentado la presencia de este protagonista, han podido demostrar si las características y cualidades del personaje histórico se pueden en cierta medida verificar —claro está, teniendo en cuenta las necesarias reelaboraciones inherentes a la trasposición literaria— en la composición del singular protagonista del *Persiles*. La narración cervantina propone pistas, pero a medida que se despliegan éstas se hacen cada vez más complejas al profundizar en otras direcciones que cobran significado en la letra del texto. Parece evidente que el nombre del protagonista es aquí accesorio y a la vez funcional, porque se integra perfectamente en el espacio geográfico de la novela. De modo correlativo, este nombre enaltece su figura al unir los valores (responsabilidad, juicio crítico, conocimiento, etc.) así como la autoridad que caracterizan a Mauricio con los principios católicos representativos de la obra. Si el problema fuera tan sencillo no habría motivo para ir más allá de esta lógica constatación. Sin embargo, se discierne lo que aquí esta de verdad en juego siguiendo otras vías, las cuales revelan todas

5. M. de Cervantes, *Los Trabajos de Persiles y Sigismunda*, edición de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 210-211.

6. *Ídem*, pp. 213-214.

7. *Ídem*, p. 213 (nota 8).

8. En su edición del *Persiles*, Madrid, Alianza, 1999, F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas se contentan con repetir la opinión de Schevill y Bonilla sobre el personaje de Mauricio. Los editores afirman, de modo algo rotundo, que “Mauricio” equivale a “Fitzmaurice” en el texto cervantino (vid. p. 98).

9. D. Reyne en su índice analítico de los nombres de los personajes del *Persiles*, “Estudio onomástico”, en J.-M. Pelorson, *El desafío del Persiles*, Toulouse, PUM, 2003, pp. 98-127, alude de nuevo a la identificación Mauricio / Fitzmaurice y añade que: “Cervantes daría a este campeón del catolicismo el nombre de un santo, capitán de la legión tebana que fue martirizado con todos sus compañeros por no haber querido pelear contra cristianos yendo en el ejército de Maximiano” (p. 120).

las implicaciones de la ciencia astrológica casi convertida por Mauricio en una segunda fe; pero no todos por supuesto son dignos de ella:

— Ya sabes, hermosa Transila, querida hija, como mis estudios y ejercicios, entre otros gustosos y loables, me llevaron tras sí los de la astrología judiciaria como aquellos que cuando aciertan, cumplen el natural deseo que todos los hombres tienen [de saber] que cuando aciertan, cumplen el natural deseo que todos los hombres tienen [de saber] no sólo lo pasado y presente sino lo porvenir. Viéndote, pues, perdida, noté el punto, observé los astros, miré el aspecto de las planetas, señalé los sitios y casas necesarias para que respondiese mi trabajo a mi deseo, porque ninguna ciencia, en cuanto a ciencia, para que engañara: el engaño esta en quien no la sabe, principalmente la del astrología, por la velocidad de los cielos, que se lleva tras sí todas las estrellas, las cuales no influyen en este lugar lo que en aquél, ni en aquél lo que en éste: y, así el astrólogo judiciario, si acierta alguna vez en sus juicios, es por arrimarse a lo más probable y a lo más experimentado¹⁰...

Mauricio insiste primero en que la ciencia astrológica es para él una especie de culminación de sus tareas de estudio. Esta ciencia cuya práctica opera la interpretación de la disposición de los astros que animan el cosmos —por eso se enuncia el método de procedimiento: “noté”, “observé”, “miré”, “señalé”—, se presenta como un saber, el cual une el esfuerzo de conocimiento al natural deseo de querer aprehender lo por venir. El discurso técnico del protagonista sobre la astrología integra dos vertientes: una etiología de los fenómenos astrales y un proceso interpretativo que se asocia a la teoría de la influencia de los cuerpos celestes sobre el mundo sublunar. Estas dos vertientes, bajo muy diversas modalidades, recorren la historia de la astrología —principalmente desde Tolomeo al Renacimiento— y en el *Persiles* son recurrentes abarcando varios problemas como el del hado, el libre albedrío y la providencia. Los juicios del astrólogo, como indica Mauricio, son más ciertos cuando se fundan lo más posible sobre deducciones que ya han dado pruebas de validez más o menos relativa. Se des-taca así el procedimiento coherente y casi experimental que tiene que regir la ciencia astrológica a fin de acertar en las adivinaciones. El objetivo del protagonista es lograr coincidir lo mejor de su ciencia —según él, basada en supuestos casi lógicos— con su legítimo deseo de encontrar a su hija Transila. En realidad, la ciencia astrológica tal como se concibe aquí era considerada como quimérica y demoniaca por la Iglesia católica que la prohibía, puesto que ningún individuo puede alcanzar a conocer un orden supra-humano donde reina la presciencia divina. La referencia al demonio, en el discurso de Mauricio, introduce un sutil sistema de matizaciones inherente a la importancia de la paradoja en la obra cervantina así como al hecho de decir las cosas en la misma materia del *no-decir*:

... y el mejor astrólogo del mundo, puesto que muchas veces se engaña, es el demonio, porque no solamente juzga de lo por venir por la ciencia que sabe, sino también por las premisas y conjeturas. Y, como ha tanto tiempo que tiene experiencia de las cosas

10. M. de Cervantes, *Persiles*, edición de C. Romero, *ibid.*, p. 219.

pasadas y tanta noticia de los presentes, con facilidad se arroja a juzgar de los por venir, lo que no tenemos los aprendices desta ciencia, pues hemos de juzgar siempre a tiento y con poca seguridad¹¹.

Tras haber expuesto los principios de su ciencia, Mauricio convierte al demonio en el maestro de los astrólogos, lo que aparentemente contribuye a denegar el valor y la pertinencia que acaba de atribuirle. No se trata aquí de equiparar al astrólogo con el demonio, sino de llevar a cabo –a través de la noción de “engaño”– un mecanismo de inversión. De este modo, la narración presenta la complejidad y sabiduría de la ciencia astrológica profundizando a la vez en los elementos semánticos que permiten una estrategia de repliegue. Ésta pone momentáneamente el texto a cubierto de cualquier lectura no oficial, y para lograrlo reutiliza las concepciones del discurso ortodoxo. Los elementos semánticos relativos al juicio y al engaño, que articulaban el equilibrio de la defensa que Mauricio hacía de la astrología, sirven ahora para anunciar cómo esta ciencia encuentra en el demonio su más competente discípulo. A pesar de que también el demonio “muchas veces se engaña” al igual que los hombres. En el texto cervantino, la relación¹² entre el demonio y el astrólogo es irónica y algo fingida porque corresponde a las opiniones comunes del discurso ortodoxo que se fundaba sobre la refutación de la astrología por San Agustín. En efecto, si nos fijamos en los libros II y V de *Las Confesiones* podemos verificar la manera en que San Agustín asocia la astrología –no sólo la judiciaria– a una tentación perversa que puede pactar con demonios:

*Reconnaissons-le: s'ils rencontrent parfois la vérité, c'est par une impulsion mystérieuse que l'âme humaine reçoit à son insu. Et lorsque cette connaissance doit séduire les hommes, elle est l'œuvre des esprits tentateurs: car ils ont l'idée de ce qui arrive dans le monde, par l'effet de la pénétration d'une intelligence plus fine, d'une organisation plus subtile, d'une expérience consommée qu'ils doivent à une existence si longue, enfin par une révélation de l'avenir, que les saints anges leur font, sur l'ordre même de Dieu qui, dans les mystères de sa justice incorruptible, règle les destinées des hommes. Parfois ces esprits pervers font prédire, comme par révélation surnaturelle, ce qu'ils ont dessein de faire. Tout bon chrétien doit donc se défier des astrologues, des devins, surtout quand ils disent vrai, de peur qu'ils ne séduisent l'âme et ne l'enveloppe dans le pacte impie que fait contracter tout commerce avec les démons*¹³.

11. M. de Cervantes, *Ídem*, pp. 219-220.

12. En su edición crítica del *Persiles*, F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas (*ibid.*, p. 96) sostienen la equivalencia entre astrólogo y demonio, y se apoyan así en los postulados de Pedro Ciruelo, formulados en su *Reprobación de supersticiones* (1556), a fin de calificar a Mauricio de supersticioso. Esta lectura no nos parece pertinente porque se aleja de la significación del discurso de Mauricio así como del arte de narrar cervantino.

13. Saint Augustin, *Les Confessions* (II, XVII), edición digital realizada por la abadía de Saint Benoit de Port Valais, trad. francesa de M. Moreau, Le Bouveret (Suiza), 2003, p. 168. En el libro V (cap. VII), san Agustín dice claramente: “Tout bien considéré, il y a quelque raison de croire que si les astrologues

Para San Agustín, los astrólogos son unos falsarios que actúan contra la fe católica porque piensan que Dios delega su poder absoluto a las fuerzas de las inteligencias que rigen el movimiento de los astros y su influencia sobre el mundo sublunar.

En contraposición con la doctrina católica agustiniana, Mauricio concibe la astrología como una ciencia que permite descifrar la significación de las conjunciones en la esfera celeste y creer así en una mediación cosmológica entre el destino del hombre y las constelaciones astrales. Es la razón por la que la teoría de “inclinación” presente en su discurso anterior, se relaciona después con la noción de “inclinación” que designa precisamente la mediación entre las estrellas y el alma del hombre. Es necesario aquí analizar sus palabras, las cuales también refuerzan la coherencia de su pensamiento y ponen de manifiesto la filosofía natural que sustenta la ciencia astrológica de Mauricio:

— Posible cosa es que un oficial sea poeta, porque la poesía no está en las manos, sino en el entendimiento, y tan capaz es el alma del sastre para ser poeta como la de un maese de campo; porque las almas todas son iguales y de una misma masa en sus principios criadas y formadas por su hacedor, y según la caja y temperamento del cuerpo donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan; pero más principalmente y propia se dice que el poeta *nascitur*. Así que no hay qué admirar de que Rutilio sea poeta, aunque haya sido maestro de danzar¹⁴.

El discurso del protagonista no argumenta a favor de ningún determinismo astral ni tampoco pone en tela de juicio el libre albedrío del individuo. No se trata aquí de un naturalismo primario que identificaría a Dios con la naturaleza; el sentido construye otros significados más profundos. La ciencia astrológica de Mauricio posibilita una postura moral que hace prevalecer el entendimiento del hombre, aunque éste resulta indisociable de ciertas subordinaciones psíquicas y astrales.

La relación entre psicología y cosmología se origina en la filosofía de Aristóteles, y en ciertos autores como Dante¹⁵ ha dado lugar a la tesis filosófica de la causalidad psíquica. Esta causalidad permite concebir la unidad de las formas sustanciales atribuyendo al hombre una sola alma, es decir, el alma intelectual; la cual es en realidad el “intelecto posible” producido por la potencia del “motor del cielo” –como

étonnent quelquefois par la vérité de leurs réponses, c'est qu'ils sont secrètement inspirés par les démons, dont le soin le plus assidu est de propager dans les esprits ces fausses et dangereuses opinions sur l'influence fatales des astres; de sorte que ces prétendus devins n'ont été en rien guidés dans leurs prédictions par l'inspection de l'horoscope, et que toute leur science des astres se trouve réduite à rien” (pp. 96-97).

14. M. de Cervantes, *ibidem*, pp. 242-243.

15. Cf. Dante, *Œuvres Complètes*, trad. francesa de Christian Bec, París, Librairie Générale Française, 1996, *vid.* en particular el *Banquet* (IV, XXI), pp. 354-357.

lo llama Dante al reutilizar el concepto platónico de “Primer motor”-. El pensamiento de Mauricio se inscribe en esta filiación cuando el astrólogo afirma que “las almas todas son iguales...”. Su razonamiento y la connotación material de los términos empleados –“caja”, “temperamento”- también se vinculan a la fisiología de los humores estudiada en el *Examen de ingenios*¹⁶ (1575) por el médico Huarte de San Juan. El estudio antropológico de Huarte, que explicita las relaciones entre temperamentos y artes, procede de una tipología de los espíritus individuales y se fundamenta en una teología escolástica¹⁷ que tenía también como objetivo apoyar la Contrarreforma. Lo que nos parece más necesario aquí es comprender el alcance del concepto de “inclinación” en que se centra la astrología de Mauricio. En efecto, podemos distinguir tres fases que estructuran la visión astrológica: la igualdad esencial de las almas, sus características así como sus disposiciones moldeadas por el cuerpo y, en última instancia, la “inclinación” que ejercen las estrellas sobre la elección de las actividades más nobles del alma. Estas tres fases componen un ciclo universal y la vez cronológico que va de lo cósmico al hombre cuya alma, durante la vida, se ve inclinada por las estrellas. Ahora bien, hay que señalar que la última parte de la oración, que introduce el aforismo del poeta *nascitur* atribuido a Cicerón, contradice en cierta medida lo que enuncia Mauricio en todo el párrafo. El significado del aforismo anula el movimiento descendiente y el proceso gradual de mediación entre las potencias de las estrellas y el alma del hombre. Se alude al aforismo en la narración para conceder un asidero a la opinión común y así, de manera cautelosa, relativizar la ciencia astrológica de Mauricio.

En el *Persiles*, el tema de la astrología tiene una de sus fuentes más caudalosas en la filosofía neoplatónica de Marsilio Ficino (1433-1499). Esta filosofía de signo espiritual se aleja bastante de las formas cristianas del neoplatonismo que cimientan la metafísica de la teología agustiniana. La obra de Ficino –la cual es una de las cumbres de la cultura del Renacimiento- quiere reencontrar el sentido más puro del Evangelio y volver a los orígenes de la Antigüedad para ver el advenimiento de una nueva edad de oro en la Cristiandad. A la vez que lucha contra el determinismo astrológico, que imputa al aristotelismo árabe, Ficino no deja de dar gran importancia a las conjunciones de las estrellas y muchas veces está de acuerdo con Avicena. La idea de “inclinación”, presente en el texto cervantino y relativa a la influencia mediada de las estrellas sobre el alma, constituye precisamente el pensamiento clave de Ficino expuesto en el capítulo II –titulado *De la concorde du Monde, et de la nature de l'homme selon les Estoilles. Comme est faite l'attraction de chascune Estoille-* de su

16. Huarte de San Juan, *Examen de ingenios*, edición de G. Serés, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 392-393.
17. Vid. el artículo de Christian Mouchel, “Les rhétoriques post-tridentines (1570-1600): la fabrique d'une société chrétienne”, en Marc Fumaroli, *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-*

obra *Les trois livres de la vie*¹⁸. Marsilio Ficino realiza, bajo el auspicio de su dios Platón, una lectura conjunta de Plotino y Avicena; en los siguientes fragmentos Ficino está muy cerca de los astrólogos árabes:

Car d'autant plus que la cause, est puissante d'autant elle est plus pronte à ouvrir, d'autant donc elle est plus encline à donner. Donques une petite préparation estant de nous en outre adjouste, suffit pour recevoir les presents des corps celestes, voire si quelcun s'accommode principalement à cela, a quoy il est principalement sujet.

Or que par tout il vous souviene que facilement nous sommes soudain exposez aux Planetes par l'affection et desir de l'ame, et par la qualité de l'esprit, aus Planetes dy je qui signifient la mesme affection, tel desir, et qualité.

Marsilio Ficino no postula la inmanencia de lo divino en el universo, sino que interpreta el relato bíblico de la Creación como la manifestación de la Luz original, la cual se transforma en potencias que mueven las esferas celestes. Si en su tratado *Contra la astrología judiciaria* –escrito en 1477- Ficino concilia la exégesis de las conjunciones astrales con la Providencia divina y la libertad del hombre, es porque su perspectiva se centra en el estudio del verdadero sentido de los signos astrales. Éstos son considerados como indicios y señales¹⁹ que proceden de las inteligencias motrices de los cielos, las cuales prevén lo que afectará al hombre²⁰. Nos damos cuenta entonces de que el sacerdote católico que era Ficino –el cual no duda algunas veces en formular concepciones que se remontan a Zoroastro-, sostiene posturas algo ambiguas que dan un sentido astrológico y relacionan con movimientos físicos algunos conceptos teológicos. A propósito de la noción de “inclinación” en la filosofía de Ficino, M. de Gandillac hace interesantes observaciones:

Tout en reconnaissant, en effet, avec Plotin et Avicenne, ce Grec païen et cet Iraniien musulman cités comme des autorités de premier ordre, que les astres agissent de façon plus discernable sur les “émotions” et les “opérations” du corps que sur l’ “intelligence”

18. Marsile Ficin, *Les trois livres de la vie*, trad. francesa de G. Le Fevre de la Boderie (data de 1582), París, Fayard, 2000, pp. 143-146.

19. La ciencia astrológica de Mauricio se basa también en esas señales; así el protagonista cervantino presintiendo un peligro observa el cielo: “Puso los ojos en el cielo Mauricio y de nuevo confirmó el peligro que en su imaginación las señales de la figura que había levantado, y de nuevo confirmó el peligro que les amenazaba, pero nunca supo atinar de qué parte les vendría”, *Persiles, ibidem*, p. 240.

20. Cf. Marsile Ficin, *Théologie platonicienne. De l'immortalité des âmes*, Tomo II, trad. francesa de Raymond Marcel, París, Les Belles Lettres, 1964. Ficino precisa al hablar de la profecía: “...de telle sorte que la loi divine qui, étant incorporelle, ne peut être faite par les corps célestes, puisse néanmoins être signifiée par des indices venant du ciel, idée que Plotin corrobore par de nombreuses considérations, par lesquelles il démontre que ce qui intéresse notre âme ne peut jamais provenir du corps du ciel, mais peut être indiqué par lui, puisque les intelligences motrices des cieus prévoient ce qui nous regarde et semblent souvent indiquer leurs pensées en quelque sorte par des regards et des signes célestes” (p. 287).

de l'homme, sur sa "réflexion" et sur son "rapport à Dieu", Marsile Ficino ne doute aucunement que... l' "âme des astres", sans être proprement "nécessitante", influe, en l' "inclinant", sur toute réalité terrestre, fût-elle d'ordre spécifiquement religieux. Quel que soit le résultat de cette "inclinaison", il semble qu'il doive toujours se manifester dans les réalités célestes (et non pas seulement météorologiques). Rappelant l'image plotinienne du corps qui serait, pour l'âme un instrument provisoire, comme la lyre dont use d'abord le chanteur..., Marsile ne craint pas de l'appliquer à la relation qui lie les moteurs incorruptibles à l'ensemble des phénomènes sublunaires²¹.

El pensamiento de Ficino adopta plenamente la idea estoico-platónica de un todo cósmico que integra la totalidad de los elementos. Lo que más importa aquí es subrayar el hecho de que la noción de "inclinación" así como los principios más esenciales de la filosofía de Ficino arrojan nueva luz a la comprensión de la astrología en la obra cervantina. Para reforzar la demostración, podemos verificar cómo en el *Persiles* se recurre de nuevo al tema de la "inclinación" cuando el narrador —no se trata esta vez de Mauricio— se refiere a las fobias irracionales y a los temores de ciertos hombres al ver un simple ratón o al ver cortar un paño con un cuchillo. La voz narrativa describe la reacción que producen estos temores y añade una explicación que dice no ser suya. Sin embargo, esta explicación corresponde de todo punto con la ciencia astrológica de Mauricio y radicaliza, en cierto modo, la vertiente psíquica de su filosofía natural:

Si se pregunta la causa, no hay saber decirla, y los que más piensan que aciertan a decilla es decir que las estrellas tienen cierta antipatía con la complexión de aquél hombre, que le inclina o mueve a hacer aquellas acciones, temores y espantos, viendo las cosas sobredichas y otras semejantes que a cada paso vemos²².

El principio de causalidad inducido aquí se basa en fenómenos físicos y en reacciones psíquicas que se conciben como resultantes de las relaciones entre la disposición de las estrellas y la complexión del cuerpo así como del carácter del individuo. La complexión del hombre —es decir, el equilibrio particular entre sus diversos componentes elementales— no puede apartarse de la sujeción indirecta que ejercen sobre él los astros. Esta perspectiva es una continuación más concreta de la astrología del peripatetismo árabe, la cual es en parte reelaborada en la obra de Dante —donde el término "complexión" es un factor de mediación entre las potencias del cielo y el proceso de generación del ser humano— y culmina en la filosofía ficiniana. De este modo, se verifica en Ficino una visión algo emanantista que hace depender, mediante un razonamiento analógico, la naturaleza de cada hombre de la ordenación de los astros:

21. Maurice de Gandillac, *Genèses de la modernité*, París, Cerf, 1992, *vid.* en particular el capítulo XVI titulado "Cycles astraux et palingénésies. Le moment ficinien", pp. 540-541.
22. M. de Cervantes, *Persiles*, *ibid.*, p. 302.

Bien au contraire, souvent ceux sur la naissance desquels Saturne et Mercure ont une grande influence, sont très fins. Ces étoiles invitent en effet à la contemplation parce qu'elles concentrent les esprits sur les mouvements intérieurs. Ces planètes, si elles sont en ligne droite et très bien disposées, développent l'intelligence sans affaiblir le sentiment religieux. Si, au contraire, elles sont rétrogrades et ne sont pas bien disposées, elles rendent de toute manière l'homme tout à fait crantif et soupçonneux, parce que leur qualité terrienne n'est pas suffisamment tempérée par l'aspect des autres astres. De là vient qu'un tel homme est hésitant et méfiant non seulement dans le domaine religieux, mais aussi dans tous les autres domaines²³.

Los astros influyen sobre el carácter y, en cierta medida, moldean los afectos del alma; como en el texto cervantino son la causa de las fobias. No obstante, en la filosofía de Ficino la "inclinación" de las almas y la "influencia" de los astros sobre el mundo sublunar no desembocan en ningún determinismo astral, ya que el espíritu y la voluntad²⁴ del hombre son capaces de elevarse hasta lo más alto y noble de su esencia humana. La "inclinación" no es absoluta en sí, sino que procede de fenómenos cósmicos y de un orden transcendente que no se imbrican del todo en la contingencia parcial de los procesos del mundo sublunar. Por eso Auristela dice a Sinforosa:

... bien sé que eres de carne, aunque pareces de alabastro, y bien sé que nuestras almas están siempre en continuo movimiento, sin que puedan dejar de estar atentas a querer bien a algún sujeto a quien las estrellas las inclinan, que no se ha de decir que las fuerzan²⁵.

Auristela deja bien claro que la voluntad del hombre no puede ser predeterminada y, expresando una concepción del libre albedrío que se puede relacionar con la filosofía de Santo Tomás²⁶, une la búsqueda del "querer bien" que anima al individuo a su conocimiento y a su razón.

23. Marsile Ficino, *Théologie platonicienne. De l'immortalité des âmes*, *ibid.*, p. 286.
24. Marsile Ficino, *idem.*, pp. 21-38. En efecto, Ficino afirma sobre la voluntad del hombre: "Plotin, Proclus et Avicenne soutiennent que les mouvements célestes ne sont pas les causes des mouvements inférieurs, mais plutôt des instruments obéissant à des moteurs divins comme à des ouvriers, dont les diverses pensées nous sont indiquées par les corps, les formes et les mouvements célestes, qui sont comme leurs regards et leurs gestes et nous révèlent l'avenir [...] Sa conduite —añade Ficino al tratar del espíritu— et ses activités, mêmes si parfois elles sont prédites par les astrologues, sont révélées par des signes plutôt que par des causes, puisque les moteurs supérieurs imaginent eux-mêmes et manifestent souvent par des signes célestes non seulement les faits dont ils sont eux-mêmes les causes, mais aussi ceux dont nos esprits seront les causes. Mais notre esprit et notre volonté montrent leur indépendance lorsqu'ils en arrivent à ce point de vouloir presque seuls. Car alors la volonté s'affranchit d'une certaine manière de toutes les autres créatures et se suffit presque à elle-même" (libro IX, pp. 27-28).
25. M. de Cervantes, *Persiles*, *ibid.*, p. 293.
26. Cf. Fernand Van Steenberghen, *Le thomisme*, París, PUF, 1983, pp. 86-89.

En el *Persiles*, uno de los corolarios de la astrología reside en el sueño de Mauricio (I, XVIII) que anuncia con acierto lo que les sucederá a los peregrinos. Aquí la narración incluye también una doble perspectiva porque si todos creen muy en serio en la ciencia del padre de Transila –recordemos que tras observar los astros éste predice una desgracia y, por tanto, Periandro quiere esperar a que se templen “los influjos rigurosos de las estrellas” (I, XVIII)–, sin embargo, más adelante, Mauricio afirma que su sueño no procede de la astrología:

Ni el sueño que a mí me turbó cae debajo de la observación de la astrología, porque, sin guardar puntos ni observar astros, señalar rumbos ni mirar imágenes, me pareció ver visiblemente que, en un gran palacio de madera, donde estábamos todos los que aquí vamos, llovían rayos del cielo que le habrían todo y, por las bocas que hacían, descargaban las nubes no sólo un mar, sino mil mares de agua; de tal manera, que, creyendo que me iba anegando, comencé a dar voces y a hacer los mismos ademanes que suele hacer el que se anega; y aún no estoy tan libre deste temor que no me queden algunas reliquias en el alma²⁷.

La visión onírica configura un simbolismo que se superpone a dos hechos que van a acontecer: el sabotaje del navío de Arnaldo por dos soldados suyos (p. 251) y el incendio del palacio del rey Policarpo (p. 394), a causa de la lujuria del anciano así como de los malos consejos de la hechicera Cenotia. El sueño premonitorio de Mauricio, cuya significación es explorada en la narración, no puede dissociarse de su figura de astrólogo. De hecho, ninguna doctrina astrológica prescinde de una teoría sobre los sueños y las profecías –Ficino, como vimos, sigue en este aspecto con las ideas de Plotino y Avicena (vid. nota 18)–; y, en la narración cervantina Mauricio da a entender que tanto vale la buena astrología como la prudencia. Respecto a la específica inclusión de los sueños en la astrología, A. de Libera señala que:

La théorie des songes divinatoires n'est pas l'astrologie mais elle en manifeste le fondement nécessaire. Si l'astrologie veut prétendre à autre chose qu'une description des mouvements du ciel, si l'astrologue a quelque chose à dire, il faut qu'il participe lui-même au mouvement d'explication des figures du ciel dans l'âme humaine [...] Vers 1330, le traité Sur la pronostication des songes de Guillaume d'Aragon expose la même doctrine : les causes universelles qui “selon les philosophes engendrent les choses de ce monde-ci” sont celles-là mêmes qui agissent sur le psychisme pour produire les images des rêves –c'est bien pourquoi “se produisent en nous certaines visions du futur ou des phantasmes signifiant une pluralité d'événements futurs” (en effet, ce sont aussi les mêmes causes qui engendrent les visions et les “signes” ou “présages”)–, et ces causes sont “les moteurs des cieux”²⁸.

27. M. de Cervantes, *ibidem*, p. 249.

28. A. de Libera, *ibidem*, pp. 264 y 294.

El sueño de Mauricio constituye en el *Persiles* un paso obligado para que Cervantes pueda mostrar las diversas facetas del tema de la astrología, abarcando así el conjunto de sus vertientes (adivinación, sueño premonitorio, influencia de los astros, mediación cosmológica, etc.). La filosofía natural de la astrología cobra sentido en esa voz de la razón que es Mauricio. Conversando con Auristela, Mauricio afirma, mediante un procedimiento dialéctico, el hecho de que el amor es tan poderoso e invencible como la muerte; sus palabras se prestan a una lectura atenta cuando definen a Periandro:

— Calla, hija Auristela –dijo Mauricio–, que en ningunas otras acciones de la naturaleza se veen mayores milagros ni más continuos que en las del amor [...] El amor junta los cetros con los cayados, la grandeza con la bajeza, hace posible lo imposible, iguala diferentes estados y viene a ser poderoso como la muerte. Ya sabes tú, señora, y sé yo muy bien, la gentileza, la gallardía y el valor de tu hermano Periandro, cuyas partes forman un compuesto de singular hermosura; y es privilegio de la hermosura rendir las voluntades y atraer los corazones de cuantos la conocen... así que no sería milagro que Sinfrosa, por principal que sea, ame a tu hermano, porque no le amaría como Periandro a secas, sino como a hermoso, como a valiente, como a diestro, como a ligero, como a sujeto donde todas las virtudes están recogidas y cifradas²⁹.

La fuerza de atracción del amor hace converger hacia su centro todos los opuestos y sobrepasa los determinismos inherentes al individuo en cuanto a su condición social. La narración engarza aquí tres movimientos. En este sentido, el amor considerado como ley casi cósmica da paso a la enunciación de todas las cualidades físicas y morales de Periandro y, al final de la oración, el astrólogo convierte a este último en un ente que concentra en él la *perfección genérica* alcanzada por un ser suprahumano. La vertiente naturalista del discurso de Mauricio, que empieza por describir “las acciones de la naturaleza”, se orienta mediante una rigurosa gradación hacia un horizonte cósmico. Este engarce de planos permite hacer de Periandro la más pura encarnación –a la vez física y espiritual– del nexo³⁰ que opera entre las potencias de las esferas celestes y la iluminación del alma.

Periandro materializa un espiritualismo metafísico que posee gran importancia en el *Persiles*. Este espiritualismo metafísico va más allá de la astrología, pero es primordial comprender que ésta ha hecho posible su aprehensión en la obra cervantina. A estas alturas, no nos sorprenderá el hecho de tener que cruzar de nuevo el camino de Ficino. En efecto, el neoplatonismo ficiniano comprende un espiritualismo de índole metafísica que hace del hombre un ente casi divino. El hombre, para Ficino,

29. M. de Cervantes, *Persiles*, *ibidem*, pp. 275-276.

30. Recordemos que Periandro contando sus nobles hazañas no duda en afirmar: “No sé si os diga, señores, lo que es forzoso deciros: un cierto espíritu se entró entonces en mi pecho, que, sin mudarme el ser, me pareció que le tenía más que de hombre...” (II, XII, p. 360).

adquiere su dignidad en la actividad y en el conocimiento de todas las dimensiones constitutivas de la Creación. Llama la atención constatar, más precisamente, que la manera como Mauricio designa a Periandro corresponde a la relación que Ficino concibe entre el “ángel” –es decir, el iluminador del alma y principio de su producción– y el alma del hombre. M. de Gandillac destaca importantes aspectos de la filosofía ficiniana que permiten comprender mejor las concepciones subyacentes a las palabras del astrólogo:

Selon Ficino, à partir du corps, qui est pure multiplicité, on ne saurait remonter jusqu'à Dieu comme pure unité, que par les intermédiaires de la qualité (comme multiplicité unifiée), de l'âme (comme synthèse vivante de l'unité et de la multiplicité), de l'ange (comme unité multipliée). Dans cette perspective, les anges –malgré leur nom scripturaire– apparaissent moins comme des “messagers” que comme une “multitude immobile”, qui serait en même temps “réceptacle des formes” [...] Sur la relation complexe qui lie l'ange et l'âme (les textes ficiniens sont, à cet égard, quelquefois divergents), on ne peut que rappeler ici ce principe fondamental... en chaque “genre” il existe une “espèce” (ou un individu) qui résume en lui toute la perfection générique et qui, par là même, se situe à la limite supérieure du genus sans avoir part à sa hiérarchie descendante³¹.

Este individuo que “resume en él toda la perfección genérica” puede ser asimilado a los que Ficino denominaba “genios”, a través de los cuales se transmite el don procedente de los motores inmóviles de las esferas celestes en toda la naturaleza. Marsilio Ficino pensaba que al morir su protector Lorenzo el Magnífico, éste a lo mejor había alcanzado (respecto a los astros) los motores inmóviles. Vemos pues cómo el discurso y pensamiento de Mauricio se han de poner en contacto, de modo profundo, con la filosofía de Ficino. Más adelante, volveremos sobre la ineludible relación entre Ficino y la obra cervantina.

Para completar el análisis de la figura del astrólogo, hay que precisar que su filosofía de la naturaleza consolida también un pensamiento de signo racional aplicado al orden que rige el universo y a la conducta humana. De esta forma, Mauricio explica las causas y los mecanismos que ordenan la fortuna, las leyes de la naturaleza y las decisiones de los individuos:

...las buenas andanzas no vienen sin el contrapeso de desdichas, las cuales tienen jurisdicción y un modo de licencia de entrarse por los buenos sucesos, para darnos a entender que ni el bien es eterno ni el mal durable³².

31. M. de Gandillac, *ibidem*, pp. 549-550. El autor cita aquí la obra de E. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Nueva York, Columbia University, 1943.

32. M. de Cervantes, *ibidem*, p. 221.

— Todo eso puede ser –replicó Mauricio–, porque la fuerza de los hechizos de los maléficos y encantadores (que los hay) nos hace ver una cosa por otra; y quede desde aquí asentado que no hay gente alguna que mude en otra su primer naturaleza³³.

— Dices bien –dijo Mauricio–, amigo Rutilio, pero esas consideraciones han de caer sobre grandes sujetos, porque no nos ha de causar maravilla que un rústico pastor se retire a la soledad del campo, ni nos ha de admirar que un pobre, que en la ciudad muere de hambre, se recoja a la soledad, donde no le ha de faltar el sustento³⁴.

El razonamiento formulado aquí articula una visión racional de lo real en la que ejerce una función esencial el concepto de necesidad. El modelo naturalista inherente a la filosofía de Mauricio implica también una moral que subordina los fenómenos y las acciones –presentes en la contingencia parcial del mundo sublunar– a un orden universal y providencial donde se inscribe necesariamente la voluntad del individuo. La filosofía del astrólogo reagrupa así algunas concepciones del neoestoicismo del siglo XVI, cuya figura³⁵ clave es Justo Lipsio (1547-1606). En el *Persiles*, el neoestoicismo³⁶ constituye una prolongación lógica del conjunto de las implicaciones filosóficas, metafísicas y naturalistas que abarca el tema de la astrología como materia que hace posible aprehender los principios de comprensión del mundo así como su dimensión cósmica. Este elemento es central y se ha de tener en cuenta a la hora de abordar el sentido religioso del *Persiles*, ya que la obra cervantina no es un mero símbolo de la Contrarreforma ni tampoco del academicismo tridentino.

En el segundo libro del *Persiles*, la problemática sobre el arte de narrar interfiere en el discurso de Mauricio, puesto que él no considera oportunos los rodeos y las ramificaciones de lo que cuenta Periandro sobre los innumerables sucesos que ha conocido. El uso de la digresión introduce un punto de vista irónico desde donde se cuestiona el acto de escritura y la verosimilitud de la historia:

— Apostaré –dijo a esta sazón Mauricio a Transila, su hija– que se pone agora Periandro a describirnos toda la celeste esfera, como si importara mucho a lo que va contando el declaramos los movimientos del cielo. Yo, por mí, deseando estoy que acabe,

33. *Ídem*, p. 246.

34. *Ídem*, p. 413.

35. Sobre las características del neoestoicismo de J. Lipsio es útil consultar el artículo de Jacqueline Lagrée “Juste Lipse: destins et Providence”, en Pierre-François Moreau, *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, Tomo I, París, A. Michel, 1999, pp. 77-93.

36. Américo Castro en *El pensamiento de Cervantes*, edición de J. Rodríguez-Puértolas, Barcelona, Noguer, 1980, p. 330, había señalado acertadamente ciertos aspectos del neoestoicismo en la obra de Cervantes, pero sin relacionarlos con las profundas implicaciones del tema de la astrología en el *Persiles*. Conviene puntualizar que A. Castro se dio muy bien cuenta de que el problema de la astrología no era ajeno a la obra cervantina: “Cervantes admitía la posibilidad de la astrología, como muchos esclarecidos ingenios de aquella época. Piénsese que esa disciplina abarcaba, en monstrea mezcolanza, lo que hoy es astronomía y meteorología, juntamente con la astrología judiciaria propiamente dicha” (pp. 100-101).

porque el deseo que tengo de salir de esta tierra no da lugar a que me entetenga ni ocupe en saber cuáles son fijas o cuáles erráticas estrellas; cuanto más, que yo sé de sus movimientos más de lo que él puede decir³⁷.

Duro se le hizo a Mauricio el terrible salto del caballo tan sin lisión, que quisiera él, por lo menos, que se hubiera quebrado tres o cuatro piernas³⁸...

Los reparos del protagonista coinciden con los criterios poéticos expuestos por Juan Luis Vives en su *arte retórica*³⁹ (1533). Mauricio no se deja llevar por la fábula ni por el "fingir adecuado" –como diría Vives– de la narración de Periandro porque ejerce su juicio crítico y, de modo reflexivo, plantea así preguntas al lector. No puede ser fortuito el hecho de que sea precisamente el astrólogo –auténtico *puits de science*– el que requiere un verdadero *ethos* por parte del orador. Claro está que este aspecto se integra con toda normalidad en la moral, basada en el principio de razón, que conlleva su ciencia.

La cuestión de las *dos verdades* –la de la razón y la de la fe– ha sido muchas veces planteada⁴⁰ para encontrar respuestas, más o menos convincentes, a las paradojas y oposiciones que se verifican en la obra cervantina entre los principios de la fe religiosa⁴¹ y el pensamiento racional. Hay que subrayar primero que la pseudo-doctrina de las *dos verdades* fue creada por Santo Tomás para luchar contra el averroísmo. Averroes⁴² no había afirmado ni defendido nunca la tesis de las *dos verdades*. Esta pseudo-doctrina fue después instituida por E. Tempier para condenar el averroísmo y –como observa A. de Libera⁴³– se vio "popularizada por R. Lulio". En función del postulado⁴⁴ de las *dos verdades* resultaría bastante fácil proceder a una explicación

37. M. de Cervantes, *ibídem*, p. 378.

38. *Ídem*, p. 415.

39. Juan Luis Vives, *El arte retórica / De ratione dicendi*, edición bilingüe de A. Isabel Camacho, Anthropos, 1998, *vid.* en particular pp. 169-285. Vives afirma respecto a la *retención del oyente*: "No entiendo adónde va a parar la acumulación vana de palabras y de sentidos para retener al oyente sin fruto alguno. Me parece que hay que referir toda esta parte a que el oyente quiera oír cosas útiles bajo una forma encubierta de placer" (p. 171).

40. Américo Castro se refería al tema de la "doble verdad" en *El pensamiento de Cervantes*, *ibídem*, pp. 251-252. También plantea el problema de la "doble verdad" Maurice Molho en su interesante prólogo a su traducción francesa del *Persiles*; *vid. Les travaux de Persille et Sigismonde, Histoire septentrionale*, trad. de M. Molho, París, J. Corti, 1994, pp. 61-68.

41. Recordemos que las supersticiones que se relacionan con la creencia religiosa son objeto de la ironía cervantina en el episodio del monasterio de Guadalupe (*cf. Persiles*, III, V).

42. *Vid.* Averroès, *L'Islam et la raison*, trad. francesa de Marc Geoffroy, París, G.-F. Flammarion, 2000, *vid.* también el estudio introductorio de A. de Libera, pp. 9-76.

43. *Vid.* el estudio que precede su traducción y edición de Thomas d'Aquin, *Contre Averroès*, París, G.-F. Flammarion, 1994, p. 52-53.

44. En la segunda mitad del siglo XIX, Ernest Renan utiliza y hace perdurar el postulado de las *dos verdades* aplicándolo al averroísmo de la escuela de Padua; *vid.* E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, París, Maisonneuve & Larose, 1997, cap. III, "L'averroïsme dans l'école de Padoue", pp. 229-299.

del problema de la astrología en el *Persiles*. Sin embargo, este enfoque no es pertinente ni muy apropiado porque en esta obra Cervantes parece seguir otros caminos más complejos. En efecto, más allá del *ars judicialis* el tema de la astrología en el *Persiles* concentra amplias problemáticas filosóficas y espirituales que no parecen vincularlo al averroísmo de la escuela de Padua, sino más bien al neoplatonismo de la Florencia de Ficino. En este sentido, se puede destacar la trayectoria recorrida por Cervantes desde *La Galatea* (1585), donde es obvio su interés⁴⁵ en la filosofía de Telesio (1509-1588) –éste se formó en el aristotelismo paduano– hasta el *Persiles*, donde el hecho de volver a Heliodoro requería forzosamente el encuentro con la filosofía ficiniana.

El humanismo de Ficino sustituye la pregunta sobre la relación entre la razón y la Revelación por una metafísica que erige al hombre en el centro de la Creación y profundiza en su libertad como ser razonable. Esta metafísica no podía, por tanto, prescindir de la astrología considerada como medio de comprensión del mundo y del hombre. La astrología favorecía el desarrollo de un pensamiento que se podría calificar de proto-científico fundado sobre una filosofía de la naturaleza. El conjunto de estos aspectos compone la figura de Mauricio, y demuestra también que en el *Persiles* Cervantes ha querido explorar el alcance de auto-conocimiento del sujeto, que puede proporcionar la fe religiosa, en relación con los principios más esenciales de la razón.

No cabe duda de que el problema de la astrología ha de ser considerado a partir del conjunto de la obra cervantina. El estudio de este problema permitiría comprender mejor los planteamientos y la evolución del pensamiento de Cervantes en contacto con el universo filosófico e intelectual de un mundo que veía acercarse una nueva era de profundos cambios, la cual iba a transformar de modo irreversible los campos del saber y del conocimiento.

45. *Vid.* el riguroso trabajo de Francisco Márquez Villanueva, "Sobre el contexto religioso de *La Galatea*", en G. Grilli (ed.), *Actas del II Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Nápoles, Instituto Universitario Orientale, 1995, pp. 181-196.